Libertate și egalitate

Raymond Aron





Traducere realizată în cadrul practicii de cercetare a Masteratului Teoria şi practica traducerii de la Facultatea de Litere şi Ştiinţe ale Comunicării, Universitatea „Ştefan cel Mare", Suceava

Cuprins

Introducere

Politica ca ştiinţă şi ca problemă

Lucrarea lui Raymond Aron este ca politica însăşi: aparent simplă ca acces şi totuşi greu de surprins în ultimul ei resort şi în scopurile ei finale. Abordăm politica cu pasiunile noastre, pe care le socotim generoase şi cu opiniile noastre, pe care le credem luminate. Astfel procedează cetăţenii democraţiilor moderne şi Aron, el însuşi, a acţionat şi a început în acest fel. Ajuns la bătrâneţe, a dat *Memoriilor* sale subtitlul: *50 de ani de reflecţie politică*. Aceasta înseamnă de fapt: cincizeci de ani de *educaţie* politică. Nu eşti niciodată un cetăţean perfect edificat. Nu eşti niciodată pe deplin lămurit în pasiunile şi opiniile tale. Să înţelegi politica este, aşadar, o educaţie, un exerciţiu de umanitate niciodată terminat, pentru că experienţa acţiunilor şi a cuvintelor oamenilor rezervă întotdeanuna surprize şi pun întrebări la care nu ne aşteptam. Aron a scrutat viaţa politică cu o atenţie neobosită până în ultima clipă, pentru că nu putea să iasă la pensie din locul în care omenirea se pune la încercare pe ea însăşi.

Aron a evocat el însuşi anii în care s-a format cu destulă precizie[1]. Ajunge la vârsta maturităţii sau la ceea ce se numeşte astfel, într-o epocă în care politica europeană începuse să pună în pericol civilizaţia europeană. Ea avea să o conducă în curând pe marginea prăpastiei. Prima educaţie pe care a primit-o exprima încă încrederea în progres – progresul societăţii şi al culturii – care părea, în acelaşi timp, un fapt constatabil şi un drept dobândit. Chiar şi după Primul Război Mondial, disciplinele intelectuale care dominau în Franţa traduceau, fiecare în limbajul ei, această încredere în mişcarea societăţii şi a spiritului uman. Aron trebuie să-şi găsească calea împotriva unor maeştri, iubiţi şi stimaţi. Împotriva pacifismului apolitic al lui Alain, împotriva progresismului idealist al lui Léon Brunschvicg, el a măsurat cu din ce în ce mai multă acuitate hrănită de anxietate cât de mult depinde soarta oamenilor de modul în care îşi trăiesc viaţa politică. Dacă Primul Război Mondial nu a fost suficient pentru a zgudui certitudinile unui număr mare de francezi preocupaţi să-şi reînceapă, inclusiv sau chiar mai întâi din punct de vedere intelectual, viaţa de dinainte, ceea ce care era pe cale să se întâmple

[1] În afară de *Mémoires* (Julliard, Paris, 1983, reeditată cu prefaţa de Tzvetan Todorov, Robert Laffont, Paris, 2003) vezi *Le spectateur engagé*, convorbiri cu Dominique Wolton şi Jean-Louis Missika, Juillard, Paris, 1981, reeditare, Fallois, Paris, 2004.

de cealaltă parte a Rinului a fixat foarte repede atenţia lui Aron şi a pus în mişcare cercetarea care avea să îi ocupe viaţa.

În multe privinţe, cum spune şi el de altfel, Germania a fost destinul lui Aron. Între 1930 şi 1933, a petrecut două lungi sejururi, mai întâi în Köln, apoi la Berlin. El a văzut Germania pe care o iubea cum refuză principiile elementare ale vieţii europene. De la sosirea în Köln a avut sentimentul răvăşitor că istoria se îndrepta către ce e mai rău. Totuşi, în Germania a găsit instrumentele teoretice care aveau să-i permită să înfrunte din punct de vedere intelectual evenimentele care se precipitau. Max Weber a fost eroul acestei prime maturităţi a lui Aron. El oferea lui Aron curiozitatea sa neobosită, capacitatea sa de a penetra universurile spirituale cele mai diferite, grija lui pentru explicaţia cauzală riguroasă. Îi oferea, de asemenea, ceea ce lipsea atât de mult celor mai mulţi dintre sociologii francezi contemporani, sensul conflictului, al dramei şi deseori al tragediei care este aventura umană. Aron avea să corecteze mai târziu ceea ce era nemoderat şi imprudent în felul weberian de a duce opoziţiile până la paroxism, şi câteodată de a vedea contradicţii acolo unde un spirit mai sobru sau o inimă mai senină ar fi discernut compatibilităţi sau cel puţin tensiuni ce se pot controla. De exemplu, Aron, se va întreba mai târziu dacă, după un exemplu frapant dat de Weber, *Florile răului* de Baudelaire ar fi

frumoase pentru că sunt imorale[2]. În anii 1930 în orice caz, Aron a găsit în sociologia germană echipamentul intelectual şi într-o anumită măsură *Stimmung*-ul cu care avea să traverseze anii întunecaţi.

Doar cu puţin înainte de al Doilea Război Mondial educaţia franceză şi germană a lui Aron a ajunge la o împlinire sintetică. Susţine în 1938 teza de doctorat în filozofie: *Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice*[3]. Nu se pune problema să prezentăm aici acest studiu detaliat al „condiţiei istorice" a omului. Să spunem doar că Aron parcurge aici diferite moduri de prezenţă, de experienţă şi de cunoaştere a timpului: de la cunoaşterea de sine, la cunoaşterea celuilalt, de la diverse universuri spirituale în care individul se situează la pluralitatea perspectivelor care i se oferă lui ca actor şi ca spectator, ca om obişnuit şi ca istoric. Să spunem mai ales că pentru a rămâne fidel acestui dat plural al istoricităţii umane, Aron critică aspru evoluţionismul determinist, pe de o parte, şi relati-

[2] Vezi introducerea lui Raymond Aron la volumul de Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freud, Plon, Paris, (col. „Recherches en sciences humaines"), 1959, p. 52.

[3] Tradusă în limba română: Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei, Eseu despre limitele obiectivităţii istorice*, traducere de Horia Gănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 (nota trad.).

vismul istoric, pe de alta, două strategii opuse, dar, în egală măsură, puțin întemeiate pentru a neutraliza sau a aboli caracterul propriu al condiției istorice a omului și tragicul său specific, care constă tocmai în faptul că omul nu este nici stăpânul, nici jucăria timpului. La capătul unei îndelungate perioade de cercetări, Aron rămâne și ne lasă pe muchie de cuțit. Oricât de „istorică" ar fi deci condiția umană, Aron refuză ideea că filozofia ar deriva din altceva care ar determina-o în istorie. Istoria, în ochii lui, nu ar putea deveni niciodată un substitut al filozofiei. La sfârșitul acestei dări de seamă despre educație constituită de teza sa, Aron se oprește în acest punct fix al perplexitătii sale de filozof, frământat de drama umană: „Posibilitatea unei filozofii a istoriei se confundă în final cu posibilitatea unei filozofii în ciuda istoriei"[4].

Doar în anul următor Aron devine Aron. Pe 17 iunie 1939, „între pace și război, în regimul intermediar pe care îl cunoaștem", Aron prezintă o comunicare în fața Societății franceze de filozofie: *State democratice și State totalitare.* Este o analiză politică clară, tranșantă, sobră până la asprime, a situației Europei la un pas de război. Niciun cuvânt care să fie pe placul vreunui partid,

[4] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938) Gallimard, Paris, (col. « Bibliothèque des histoires »), 1967, p. 401

oricare ar fi el, nicio silabă rostită doar pentru a-şi asculta vocea. Lecturile lui Aron – Pereto, Weber – sunt puse în serviciul comprehensiunii a ceea ce constituie natura respectivă a regimurilor totalitare şi democratice, o comprehensiune care nu este deformată de urgenţele acţiunii, dar unde este totuşi reţinut mai ales ceea ce este important în acţiunea iminentă. Se face auzit acest apel la *virtu* care dă o notă tonică la ceea ce Aron va numi mulţi ani mai târziu, cu oarecare ironie, „machiavelismul său moderat”:

> Regimurile totalitare ale secolului al XX-lea au demonstrat că, dacă există o idee falsă, este aceea că administrarea lucrurilor înlocuieşte guvernarea persoanelor. Ceea ce a apărut foarte clar, este că, atunci când vrem să administrăm toate lucrurile, suntem obligaţi să guvernăm în acelaşi timp toate persoanele.
> În al doilea rând, condiţia necesară pentru ca regimurile democratice să poată trăi, este reconstituirea unei elite conducătoare care să nu fie nici cinică nici laşă, care să aibă curaj politic fără a cădea pur şi simplu în machiavelism. Trebuie, deci, o elită conducătoare, care să aibă încredere în ea însăşi şi care să înţeleagă sensul propriei sale misiuni.
> În fine, şi este cel mai dificil, trebuie să se reconstituie în regimurile democratice un minim de credinţă sau de voinţă comună[5].

[5] „Etats démocratiques et Etats totalitaires”, comunicare prezentată în faţa Societăţii franceze de

Textul inedit pe care îl publicăm aici aparţine unei alte secvenţe extreme din cariera lui Raymond Aron. Este vorba despre ultimul său curs, ţinut pe 4 aprilie 1978 la Collège de France. Circumstanţele sunt foarte diferite faţă de cele care au prevalat cu patruzeci de ani înainte când Aron are o intervenţie în faţa Societăţii franceze de filozofie. În acelaşi timp se face auzit în ultimul curs al lui Aron această nelinişte civică care nu îl părăseşte niciodată, şi care a fost resortul vieţii sale de gândire şi de acţiune. Se face auzit, de asemenea, acest cuvânt pe care Aron l-a folosit rareori, dar de care nu se poate lipsi pentru a desemna frământarea sa, cuvântul *virtute*:

> Dar ceea ce nu mai ştim astăzi în democraţiile noastre este unde se situează virtutea. Or, teoriile democraţiei şi teoriile liberalismului includeau întotdeauna ceva referitor la definirea cetăţeanului virtuos sau la modul de trai care ar fi conform idealului societăţii libere[6].

Iată ce poate surprinde pe cititorul de astăzi, fie că are sau nu simpatie pentru „Aron

filozofie pe 17 iunie 1939, publicată în *Bulletin de la Société française de philosophie*, nr. 2, 1946, şi în Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, editată şi pref. Nicolas Baverez, Gallimard, Paris, (col. „Quatro"), 2005, pp. 67-70.

6 Vezi cap. „Libertatea politică şi libertatea filozofică" (nota trad.).

liberalul". De fapt, imaginea noastră despre liberalism şi chiar despre democraţie este dominată de către ideea formală a unei „proceduri", fie cea a pieţei sau a garanţiei drepturilor, care ar valora prin ea însăşi şi ar produce efectele sale oricare ar fi dispoziţiile membrilor societăţii sau ale cetăţenilor. În fond, acţiunea propriu-zisă, acţiunea care poate şi trebuie să fie evaluată după gradul de virtuţi cardinale – mai mult sau mai puţin curajoase, juste, prudente etc. –, nu mai are loc printre noi, deoarece singura virtute care ne este cerută este aceea de a aplica regulile care, cu necesitate, vor satisface interesele noastre şi ne vor garanta drepturile. Nu demult încă se mai făcea opoziţia între consumator şi cetăţean sau între producător şi cetăţean. Vorbind cu atâta uşurinţă de „consumatorul cetăţean" sau de „întreprinderea cetăţeanului", exprimăm în ce măsură am pierdut sensul vieţii civice. Viaţa şi reflecţia lui Aron s-au derulat într-un cu totul alt climat. Poate anxietatea care a atins de câţiva ani democraţiile europene nu ţine doar de criza economică şi financiară, ci de o pierdere substanţială a vieţii civice ceea ce reclamă toată atenţia noastră. Îngrijorarea lui Aron poate contribui la educaţia noastră.

Anxietatea noastră politică ţine, în bună măsură, de perplexitatea noastră intelectuală, iar aceasta rezultă în mare parte din confuzia în care se află noţiunea de „liberalism". Multă vreme, Raymond Aron a fost, alături de Bertrand de Jouvenel, principalul reprezentant al libera-

lismului francez. În același timp, trebuie să constatăm că liberalismul ca atare, liberalismul ca doctrină și chiar ca program, nu furniza decât rareori tema reflecțiilor sale. El informa dispozițiile sale, îi dădea elemente de orientare, dar nu putem caracteriza demersul lui Aron prin intenția de a aplica o doctrină liberală. Ar fi mai drept să spunem că el se străduia să studieze politica ca atare, după diversitatea formelor și regimurilor sale, fiind subînțeles că în ochii săi experiența secolelor moderne avea tendința să stabilească că o politică liberală prezenta cele mai bune șanse de raționalitate, și mai pe larg, de cadru al unei vieți umane demnă de a fi aleasă. Liberalismul putea să fie pentru el atribut, niciodată substanță, s-ar părea. Or această înțelegere în sensul larg, adică politică, a liberalismului a fost întunecată de influența combinată a dușmanilor liberalismului și de teoreticienii sistematici – sub influența combinată a lui Carl Schmitt și a lui Friedrich Hayek. Primul a făcut o declarație faimoasă că „nu există politică liberală *sui generis*, nu există decât o *critică* liberală a politicii”[7]. Cât despre al doilea, a dezvoltat o teorie impresionantă despre ceea ce el numea „ordinea spontană”, această ordine ce rezultă din acțiunile oamenilor și nu din planurile

[7] Vezi Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, pref. Julien Freund, Calmann-Lévy, Paris, (col. „Liberté de l'esprit”), 1972, p. 117.

lor. Ordinea apare aici ca un sistem de acțiune a cărei piață furnizează tipul, care nu are în fond nimic propriu-zis politic și care tinde chiar să facă politica superfluuă, aceasta neavând nimic mai bun de făcut decât să păstreze cu respect acest sistem de acțiune[8]. Or, în eseul[9], de altfel mai degrabă admirativ, despre opera cea mai sintetică a lui Hayek, *The Constitution of Liberty*, Aron desprinde mai clar particularitățile liberalismului său politic, sau mai degrabă ale politicii liberale. În contrast cu liberalismul lui Hayek, gândirea politică a lui Aron se definește cu și mai multă claritate.

Stilul intelectual al lui Aron și spiritul politicii sale liberale, apar cu o perfectă limpezime prin următoarele cuvinte:

> Scopul unei societăți libere trebuie să fie de a limita pe cât posibil guvernarea oamenilor prin oameni și de a crește guvernarea oamenilor prin legi. Acesta este, fără îndoială, primul imperativ al liberalismului așa cum îl concepe F.A. Hayek. Se întâmplă că, personal, împărtășesc acest ideal. Rezervele pe care le voi formula nu vor avea deci la origine o

[8] Vezi cartea recentă a lui Edwige Kacenelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, cuvânt înainte de Pierre Manent, EHESS, Paris (col. „En temps et lieux"), 2013.

[9] „La définition libérale de la liberté" (1961), în *Les sociétés modernes*, ed. și intro. Serge Paugam, Puf, Paris, (col. „Quadrige"), 2006, pp. 627-646

ierarhie diferită de valori, ci luarea în considerație a câtorva fapte[10].

Printre aceste „câteva fapte", sunt pluralitatea de „colectivități ale oamenilor", și prin urmare necesitatea de a le dirija relațiile, „direcția politicii externe [care] rămâne opera oamenilor și nu a legilor". Or, „Hayek, ca majoritatea liberalilor, nu tratează despre politica străină. Se limitează, în trecere, să indice că, deocamdată, Statul mondial îi pare periculos pentru libertatea individuală și că e mai bine, în aceste condiții, să ne acomodăm cu pluritatea de state și cu eventuale războaie[11]". Putem să observăm în trecere că această indiferență a liberalilor doctrinari față de chestiunile politicii externe și, mai general, față de pluralitatea corpurilor politice este în mare parte împărtășită astăzi, postulatul ce domnește în Europa fiind acela că, sub diviziunile și frontierele moștenite din trecut, unitatea umană este pe cale să se realizeze inevitabil. Dacă „ultraliberalismul" este denunțat de către mulți, perspectiva finală a acestuia este împărtășită de majoritatea: umanitatea tinde spontan să se organizeze după un sistem de acțiune mondial în care armonia nu este amenințată decât de obstinația vechilor națiuni și religii străvechi ce vor în mod incomprehensibil să persevereze în acest sens. Aron a

[10] *Ibid.*, p. 638.
[11] *Ibid.*

consacrat poate mai mult de o treime din imensul său comentariu asupra politicii contemporane chestiunilor strategice şi de politică internaţională. Dacă, cititor atent al lui Auguste Comte, Aron măsura puterea *proces*-ului care conducea spre unificarea dinamică a umanităţii într-o istorie devenită universală, el îşi păstra întreaga vigilenţă în privinţa posibilităţilor mereu reînnoite de *dramă* inseparabilă a coexistenţei între corpuri politice şi religioase eterogene[12].

Orbirea sau indiferenţa lui Hayek faţă de anumiţi factori majori ai condiţiei noastre politice ţine în ultimul rând poate de un paralogism destul de simplu şi foarte răspândit. Hayek socoteşte ca deja dobândit lucrul în chestiune; el ia ca punct de plecare ceea ce, în cel mai bun caz, nu poate fi decât concluzia. Mai precis, pentru a

[12] „Ceea ce separă cel mai mult oamenii unii de ceilalţi, este ceea ce fiecare dintre ei consideră drept sfânt. Păgânul sau evreul care nu se converteşte lansează o provocare creştinului. Cel care ignoră pe Dumnezeul religiilor mântuirii este el semenul nostru sau un străin cu care nu putem avea nimic în comun? Şi cu el vom avea de construit o comunitate spirituală, superstructură sau fundament al comunităţii materiale ce tinde să creeze unitatea ştiinţei, tehnicii, economiei, unitate impusă de destinul istoric al unei umanităţi mai conştientă de disputele sale decât de solidaritate sa". În „L'aube de l'histoire universelle" (1960), *Penser la liberté, penser la démocratie*, *op. cit.*, pp. 1806-1807.

vedea survenind ordinea spontană a acţiunilor libere ale agenţilor individuali, el îşi imaginează în prealabil asemenea agenţi, îi presupune capabili de a-şi valorifica drepturile şi talentele în concordanţă cu regulile comune. Dar asemenea agenţi nu sunt aduşi de barză! Aron scrie un pic mai departe:

> Idealul unei societăţi în care fiecare şi-ar alege dumnezeii şi valorile sale nu poate să se răspândească înainte ca indivizii să fie educaţi pentru viaţa colectivă. Filozofia lui Hayek consideră ca dobândite, prin definiţie, rezultatele pe care filozofii din trecut le considerau ca obiecte primare ale acţiunii politice. Pentru a lăsa fiecăruia o sferă privată de decizie sau de alegere, trebuie mai întâi ca toţi sau majoritatea să vrea să locuiască împreună şi să recunoască acelaşi sistem de idei ca fiind adevărat, aceeaşi formulă de legitimitate valabilă. Înainte ca societatea să poată să fie liberă, ea trebuie să fie[13].

Această convingere a lui Aron, că bunurile politice sunt lucruri greu de produs şi care trebuie măcar să fie mai înainte *vrute*, fondează un scepticism destul de clar în ce priveşte o cetăţenie europeană pe care o pretindem uşor de obţinut fiindcă, în fond, ea ar exista deja. Într-un articol din 1974 care nu şi-a pierdut cu nimic din

[13] „La définition libérale de la liberté", art. citat, p. 642.

pertinență, sau care are astăzi o pertinență acută, Aron reacționează la argumentul așa de des reluat conform căruia „europenii devin europeni fără să fie conștienți de asta” pentru că „trăiesc împreună aceeași viață în timp ce își imaginează că își trăiesc viața îngustă din trecut[14]”. Nu arată multă încredere în acest fel de educație civică care ar forma cetățeni europeni prin capilaritate. El subliniază slăbiciunea unei opinii într-adevăr favorabilă Europei dar după o modalitate pasivă care nu promite efecte politice, o opinie, de altfel, iritată și descurajată prin ilizibilitatea peisajului politic european. Mai radical, și prevăzând că i se va reproșa fără îndoială „clasicismul, dacă nu anacronismul analizei [sale]”, subliniază ceea ce este specific, ireductibil, dificil și exigent în cetățenie, care nu este deloc inclusă în umanitatea împărtășită:

> Istoria a confirmat discriminarea între drepturile omului și cele ale cetățeanului. Drepturile pe care *Declarația* le desemnează aparțin (sau ar trebui să aparțină) unele oamenilor ca atare, altele cetățenilor, deci membrilor unei colectivități politice. Înțeleg prin acest termen o colectivitate capabilă, în interiorul unui anumit teritoriu, să impună respectarea drepturilor recunoscute indivizilor în contrapartida îndatoririlor pe care ea le impune.

[14] „Une citoyenneté multinationale est-elle possible?”, în *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 791.

De fapt, oricine a cunoscut experiența pierderii colectivității sale politice a trăit angoasa existențială (fie ea și temporară) a solitudinii; ce mai rămâne, de fapt individului, în perioadele de criză, din drepturile omului, când nu mai aparține niciunei colectivități politice[15]?

Remarca pe jumătate ironică a lui Aron despre reproșul pe care îl prevede ne incită, și putem să o luăm ca sprijin pentru a prelungi aceste reflecții: Aron este un *clasic* liberal mai degrabă decât un *liberal* clasic. Aron un clasic? Nu este el oare mai degrabă un *modern* foarte, poate prea, pronunțat, încurajând întotdeauna modernismul economiei, administrației, educației, și în general a modului de viață francez, fără cea mai mică urmă de nostalgie pentru „lumea pe care am pierdut-o" comentând indicele INSEE[16] al zilei mai degrabă decât dialogurile lui Platon? Toate acestea sunt adevărate, dar tocmai pentru că nu încearcă nici un sentiment de nostalgie pentru cetatea grecească nici de altfel pentru „anii de credință", nu nutrește nici speranțe netemperate în progres sau în „modernitate", iar această stăpânire a afectelor, această sobrietate în abordarea lucrurilor umane și, în special, a lucrurilor politice totdeauna susceptibile să ne „înflăcăreze", merită calificativul de clasic.

[15] *Ibid.*, p. 794.
[16] Institutul Național de Statitică și de Studii Economice (nota trad.).

Acesta nu face referire aici la opere sau epoci în mod particular demne de admiraţie, dar esenţial la ceea ce voi numi o acceptare virilă a limitelor în care viaţa umană se desfăşoară şi în interiorul cărora ea trebuie să găsească toată satisfacţia de care este susceptibilă. În aceste limite liberalismul şi în general invenţiile sau instrumentele moderne reclamă sau merită aprobarea noastră sau adeziunea noastră, pentru ameliorările vizibile pe care le aduc destinului uman.

Acest clasicism se vădeşte în particular în maniera în care Aron a condus anchetele sale politice şi sociologice şi din care găsim încă un exemplu în cursul de la Collège de France pe care îl publicăm. Aron nu procedează în maniera teoreticienilor liberalismului care, ca John Locke, pleacă de la un individ solitar descoperindu-i drepturile şi în acelaşi timp nevoile în starea naturală şi elaborează conceptual instrumentul politic – Statul suveran şi reprezentativ –, capabil să garanteze aceste drepturi şi să favorizeze satisfacţia acestor nevoi. S-a spus câteodată că Aron, în calitate de filozof, aparţine şcolii kantiene, luată în sens larg, şi el însuşi nu a descurajat această sugestie. Ce am putea să spunem mai mult în acest sens este că într-adevăr, atunci când acceptă, şi anume foarte rar, să deseneze ceea ce va fi perspectiva sa sau orizontul ultim, menţionează bucuros, ca o „idee regulatoare”, un fel de „domnie a scopurilor” omenirii, în care fiecare om ar fi pentru celălalt un scop şi nu doar un mijloc.

Dar tocmai această idee a rațiunii, oricât de legitimă și poate de încurajatoare ar fi ea, nu ajută cu nimic la determinarea analizelor și alegerilor înțelegerii politice, dar pe acest plan al înțelegerii politice s-a situat în esență întotdeauna Aron. Într-adevăr, fără o idee prealabilă despre stare naturală, despre un regim mai bun, sau despre rațiune, Aron acceptă, ca să folosesc limbajul jocului de cărți, „mâna" pe care istoria i-o dă, și în mijlocul acestor condiții efective și prezente ale vieții politice el își instalează postul de observație. Dacă trebuie să îi atribuim un referent în istoria filozofiei, acesta nu este altul decât Aristotel, tatăl și maestrul științei politice, care, analizând cu scrupulozitate realul, discerne în el posibilele, inclusiv „cel mai bun posibil".

Este vorba deci, pentru Aron ca și pentru Aristotel, de a pleca de la ce este. Asta pare cel mai ușor lucru din lume, nu-i așa? Or, *noi* începem prin a face contrariul: noi judecăm, adică cel mai des condamnăm în mod suveran regimul existent, societatea căreia aparținem, în numele unei glorii trecute, sau a regimului viitor, sau alegem dintre caracteristicile sale cea pe care o agreăm, trimițând-o pe cea conexă în infernul „ideologiei". Și fiecare înarmat cu scalpelul său începe să separe cu strictețe libertatea bună de cea rea, egalitatea bună de cea rea etc. Este adevărat că ne revine nouă să judecăm, însă abia după ce am ascultat părțile. Să nu începem prin a decide că lumea se înșeală. Lumea este obscură, este adevă-

rat, însă ideile noastre sunt poate prea clare. Să plecăm de la ceea ce este înseamnă așadar să luăm în serios opiniile care domină, nu pentru a adera cu docilitate la ele, ci pentru a căuta în ele acele elemente de orientare fără de care nu vom face decât să opunem confuziei lumii falsa claritate a ideilor alese de către pasiunile noastre. Și aceasta a făcut Aron cu o rigoare și o scrupulozitate care adeseori au primit cu totul alte nume. A fost pus sub etichetele de „realism", „eclectism", „conservatorism", demersul unui spirit presupus a fi prea timid pentru a se ridica spre ideal sau pentru a tranșa referitor la adevărata libertate sau egalitate. De fapt, spre indignarea și regretele nu numai a stângii, ci și a unei mari părți a dreptei, liberal sau nu, Aron *a acceptat* caracteristicile mari ale societății și ale regimului modern. Nu numai capitalismul însă și Statul – providență, nu numai libertățile formale, pe care le considera printre cele mai reale, dar și drepturile sociale pe care, după cum vom citi în cele ce urmează, el le număra printre libertăți. Serioase motive ca să displacă tuturor partidelor. Și asta nu pentru că Aron ar fi fost incapabil să aleagă, ci pentru că măsura ambiguitatea, polivalența noțiunilor fondatoare ale politicii moderne, și mai întâi, ale libertății și ale egalității.

Să plece de la ceea ce este înseamnă pentru Aron ca și pentru Aristotel, să plece de la „opiniile" care au autoritate în societatea luată în considerare. Să plece de la „opiniile", în acest caz

despre libertate și despre egalitate, nu înseamnă să plece de la „ideile" care au fost elaborate de filozofie sau știință, ci de la modul cum acestea orientează evaluările și acțiunile oamenilor. De exemplu, la începutul lecției pe care o vom citi, Aron analizează articolul 4 din *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, cu faimoasa clauză: „Libertatea constă în a face tot ceea ce nu face rău celuilalt". Are un comentariu uimitor și, la prima abordare dezamăgitor: „Această formulare este, pe de o parte, evidentă și, pe de altă parte, aproape lipsită de sens". Suntem frustrați de acest comentariu până constatăm că este fondat. Evidentă și, pe de altă parte, aproape lipsită de sens, așa este. Și dovada că nu este vorba despre o teză filozofică care, în general, nu este nici evidentă, nici lipsită de sens! Libertatea este obiectul unei noi determinări, un nou sens se adaugă vechilor sensuri fără să le anuleze, libertatea individului se adaugă celei de cetățean și de om moral, și această nouă determinare introduce o nedeterminare inedită în dispozitivul social, moral și politic. Care este rezultatul a toate acestea? Singura analiză, și mai întâi descrierea cea mai imparțială cu putință așa cum Aron încearcă să o facă în acest curs, este în măsură să-l precizeze.

Menționarea lui Aristotel aici nu este decorativă. Facem referință astfel la o știință politică și socială care nu respinge ci reclamă judecăți de valoare. Judecăți care nu intervin decât după ce părțile au fost ascultate, am spus-o deja, jude-

cățile făcute cu sobrietate și într-un spirit de imparțialitate, și asta am spus-o deja, dar, în fine, judecățile de valoare fără de care nici viața, nici știința nu sunt posibile. Dacă Weber, după cum am văzut, a fost eroul declarat al primei maturități a lui Aron, Aristotel a acompaniat în tăcere ancheta sa socială și politică odată aceasta începută efectiv. Weber va da o încurajare puternică programului de viață și de știință a lui Aron, însă în ceea ce privește realizarea programului, ea a fost condusă mai mult în spiritul lui Aristotel decât al lui Weber.

În rest, abandonul a ceea ce era netemperat în iraționalitatea lui Weber nu a rămas implicit. Am făcut deja aluzie la aceasta, în introducerea lucrării *Le savant et le politique*[17]. Aron concediază cu amiciție însă ferm viziunea „belicoasă și patetică" de Max Weber. Va fi suficient să cităm următoarele:

> Oricare ar fi alegerea sa, filozoful nu va observa vreun „război al zeilor". Dacă filozoful aderă la utopie, el conservă speranța reconcilierii. Dacă este înțelept, deci resemnat la ne-înțelepciunea altora, de ce ar vedea un conflict interminabil între el și cei nechibzuiți, între cei care meditează și cei care luptă? Eroul nu ignoră nici nu dispre-

[17] Traducere în limba română Max Weber, *Omul de știință și omul politic*, prefață de Raymond Aron, traducere de Ida Alexandrescu, Editura Humanitas, București, 2011 (nota trad.).

ţuieşte pe sfânt: el dispreţuieşte pe cel care întoarce obrazul din laşitate, nu pe cel care întoarce obrazul din curaj superior.

De ce Max Weber este în acestă măsură sigur că disputele din Olimp sunt interminabile? Totodată pentru că disputele erau în el şi pentru că disputele sunt obiectul privilegiat al studiului sociologic. Raţionalistul recunoaşte lupta credinţei şi a necredinţei, el admite că nici una, nici alta nu sunt demonstrabile din punct de vedere ştiinţific. Subscriind la adevărul necredinţei, el conchide nu cu războiul între zei, ci cu difuzarea progresivă a Iluminismului sau cu persistenţa iluziilor. În ochii credinciosului, în schimb, credinţa fixează sensul scepticismului. Formula „războiul zeilor" este transpoziţia unui fapt indiscutabil – oamenii şi-au făcut reprezentări incompatibile despre lume – într-o filozofie pe care nimeni nu o trăieşte nici o gândeşte pentru că este contradictorie[18].

Cursul pe care îl vom citi nu se situează pe aceste culmi. El nu este mai puţin demn de interes prin căutarea unui adevăr comun sau partajabil în societăţi – ale noastre – care par cele mai indiferente la adevăr, sau, dacă preferaţi, care par să fi făcut o alegere fără rezerve pentru libertate, în detrimentul adevărului sau chiar al căutării adevărului. Aron nu invocă niciun adevăr pe care să-l opună la anarhia dorinţelor consacrate în

[18] Vezi Max Weber, *Le savant et le politique*, Introduction, *op. cit.* pp. 54-55.

drepturile lor, nu dojeneşte nici chiar hedonismul contemporan pentru frenezia sa pe care nicio limită nu o mai reţine, ci interoghează „criza morală a democraţiilor liberale". Neliniştea care le frământă şi care se poate traduce prin conduitele cele mai nebuneşti, este semn că ele nu se pot resemna la absenţa dacă nu a unui adevăr comun, cel puţin a unui bine comun în mare măsură împărtăşit. Însă, obstinându-se în scepticismul lor dogmatic, ele privează libertatea de elementele de orientare fără de care aceasta este condamnată să se ofilească mai devreme sau mai târziu. Putem primi aceste observaţii venite de la un martor atât de binevoitor.

Cursul a fost ţinut în aprilie 1978. În ce măsură descrierea propusă e valabilă pentru democraţiile liberale contemporane? Ceea ce am spus sugerează că în multe moduri Aron vorbeşte despre noi. Fie că este vorba despre libertatea detaşată de orice criteriu, de legitimitatea democratică general recunoscută, de absenţa unei noţiuni acceptate a virtuţii sau a bunului comun, ne recunoaştem în ele. Ceea ce, în descrierea lui Aron, ne duce la o epocă dispărută este evocarea refuzului „anarhic" al societăţii ca atare, al instituţiilor şi al operelor sale, este postularea la câţiva a unei alte societăţi sau a unei societăţi altfel, a unei alte „comunităţi". În mare măsură, această tendinţă a fost de atunci, paradoxal socializată, integrată în societatea prezentă, având în vedere că aceasta este considerabil eliberată de insti-

tuţiile autoritare ce încercau să impună cetăţenilor subordonarea lor la ansamblul social. Este suficient să menţionăm eliminarea serviciului militar. În acelaşi timp, această societate astfel „destinsă" se îngrijorează din ce în ce mai mult de pierderea instituţiilor garante pentru coeziunea sa. Dar în timp ce s-a instalat şi s-a dezvoltat confortabil dispoziţia libertară, se face simţită din ce în ce mai mult cererea securitară, care se exprimă în fenomene atât de diferite ca proliferarea asfixiantă a regulamentelor de sănătate publică, sau obsesia poluării, sau disciplina exprimării publice în regimul numit „politic corect", pentru a nu mai vorbi despre centralitatea ministerului de Interne în guvernele republicii de un deceniu încoace. Mai mult ca niciodată „libertatea constă în a face tot ceea ce nu face rău celuilalt" ceea ce are drept consecinţă că ceea ce este posibil să faci, inclusiv să spui, este din ce în ce mai circumscris şi, proporţional, creşte şi se aprinde sentimentul a ceea ce „face rău" sau ar putea face rău. „Totul mă întristează şi îmi face rău şi conspiră în a-mi face rău", pare să spună cetăţeanul contemporan. Percepţie descurajatoare ce stă la baza acestei atonii civice ale cărei semne Aron le diagnostica în ajunul celui de-al doilea şoc petrolier.

Vom remarca că, oricât de tulburat ar fi de anumite evoluţii, Aron nu acuză pe nimeni. Şi aceasta pentru că într-un corp politic şi aceasta îl defineşte, cetăţenii, fiindcă împart binele comun au parte şi de slăbiciunile şi, cum ne

place astăzi să spunem, de „patologiile" cetăţii. Parte inegală poate, însă toţi au parte, cu imparţialitatea observatorului binevoitor şi participant începe vindecarea. Privirea savantului încurajează virtutea cetăţeanului[19].

Pierre Manent

[19] Îi mulţumesc lui Gulio de Ligio, cercetător asociat la Centrul de cercetări sociale şi politice Raymond-Aron, pentru ajutorul pe care mi l-a dat în pregătirea acestei introduceri.

Avertisment

Textul pe care îl vom citi este cel al ultimului curs ţinut de Raymond Aron la Collège de France, pe 4 aprilie 1978. Înregistrarea fiind pierdută, a fost editat, plecând de la o dactilografiere cu multe greşeli, de către Giulio de Ligio şi Pierre Manent, care au trebuit să facă alegeri „în spiritul" textului. Aşa cum este, el dă o idee fidelă despre perspectiva politică a lui Raymond Aron la sfârşitul carierei sale universitare.

Libertate şi egalitate

Voi consacra această ultimă lecţie, aşa cum v-am anunţat deja, libertăţii, sau mai bine spus *libertăţilor*. Pentru că nu îmi place să folosesc cuvântul libertate la singular. Aşa cum se spune că pacea este indivizibilă – fapt care nu este adevărat –, se spune câteodată că şi libertatea este indivizibilă, ceea ce este de asemenea fals. Chiar şi în societăţile cele mai despotice, indivizii se bucură de anumite libertăţi. Pentru a înţelege acest lucru este suficientă folosirea cuvântului libertate în sensul cel mai prozaic şi vedem că individul care are posibilitatea de a alege între un lucru sau altul, între a face sau a nu face, între a merge la biserică sau a nu merge, este liber în raport cu această activitate în particular, şi că în acest sens putem vorbi de *libertăţi*. Ne bucurăm toţi de anumite libertăţi, însă nu ne bucurăm niciodată de toate libertăţile. Practic, pentru a ne bucura de anumite libertăţi, trebuie să interzicem altor membri ai societăţii să ne împiedice (trebuie să îi împiedicăm să ne împiedice) să ne exersăm libertăţile. Când vrem să organizăm o manifestaţie publică, pentru ca aceasta să aibă loc trebuie să le-o interzicem

celorlalţi, sau să îi împiedicăm să împiedice manifestaţia. Ceea ce înseamnă că nu există libertate pentru un lucru sau pentru cineva care să nu aibă în cea mai mare parte a timpului, în contrapartidă, o restricţie sau o interdicţie pentru un alt lucru sau pentru altcineva.

Bineînţeles, dacă ne gândim la fel ca filozofii secolului al XVII-lea sau ai secolului al XVIII-lea, dacă ne raportăm la starea naturală, problema se pune altfel. Putem spune că, în starea naturală, atunci când încă nu există starea socială, libertatea se confunda cu capacitatea sau puterea individului. Unii filozofi, într-adevăr, au analizat starea naturală drept cea în care libertatea fiecăruia se confundă cu puterea sa. Individul se luptă cu natura, este liber să facă tot ceea ce este capabil să facă prin puterea lui, dar fiindcă există şi ceilalţi şi fiindcă el nu are încă legături sociale cu ceilalţi, poate să fie faţă de aceştia fie într-o relaţie de pace, fie într-una de război.

După cum ştiţi deja, unii filozofi au caracterizat starea naturală ca fiind războiul tuturor contra tuturor. Exemplul cel mai răsunător este cel al lui Hobbes, care a comparat starea naturală pe care o descria cu relaţia dintre state. Statele, într-adevăr, după el, sunt în starea naturală, ceea ce înseamnă într-o stare de război permanent, fie el real sau doar potenţial. Alţii precum Montesquieu, dimpotrivă, nu au descris starea naturală ca fiind o stare de război în care fiecare stat vrea să îl cucerească pe celălalt, ci ca o stare în care oa-

menii ar fi temători, fricoşi şi din acest motiv nu au deloc ideea de a domina sau instinctul violenţei. Nu sunt sigur că putem tranşa între aceste interpretări diferite ale stării naturale, deoarece aceste interpretări trimit la teorii diferite despre natura umană. Totuşi este mai bine, mi se pare, să nu ne raportăm la situaţia oamenilor din epoca paleolitică pe care nu o cunoaştem bine, ci mai degrabă să ne referim la ceea ce cunoaştem totodată şi în micile societăţi neolitice şi în societăţile de astăzi.

Tot ceea ce putem afirma ca fiind sigur sau aproape sigur este că în afara societăţii, între oameni domneşte insecuritatea. Cred că aproape toţi filozofii care utilizează noţiunea de stare naturală recunosc că, în absenţa unei puteri superioare tuturor indivizilor, fără o putere capabilă să impună pacea, se creează cel puţin o situaţie de insecuritate. În acest sens este foarte semnificativ faptul că Montesquieu, în *Despre spiritul legilor*, defineşte libertatea politică în termenii următori: „Libertatea politică constă în siguranţa, sau cel puţin în convingerea pe care o avem cu privire la siguranţa noastră”[20] (cartea XII, capitolul 2). Şi siguranţa vine în al treilea rând din enumerarea drepturilor fundamentale din articolul 2 al *Declaraţiei drepturilor omului*

[20] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere de Armand Roşu Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 232, (nota trad.).

şi cetăţeanului din 1789. Putem de altfel să alăturăm termenului de siguranţă pe cel de proprietate, pe care acelaşi articol îl plasează în al doilea rang al enumerării, chiar după libertate. Într-adevăr nu există libertate pentru un individ dacă nu îi este protejat ceea ce are, ceea ce îi aparţine. Nu pentru că aş vrea să presupun sau să insinuez că orice proprietate trebuie să se bucure de siguranţă. Toate societăţile promulgă legi care reglementează proprietatea, care determină ce formă de proprietate este legitimă sau nu. Pare incontestabil, faptul că în orice societate, chiar într-o societate socialistă, există ceva care constituie proprietate individului, în aşa fel încât putem afirma că siguranţa şi proprietatea fac parte din drepturile fundamentale, conţinutul proprietăţii însă este încă o dată determinat de legile societăţii în chestiune.

Rezultă din toate acestea că a situa sau a deduce libertatea în mod abstract nu înseamnă mare lucru. Unul dintre auditorii mei mi-a amintit o definiţie faimoasă a libertăţii: „Libertatea constă în a face tot ceea ce nu face rău celuilalt; astfel exercitarea drepturilor naturale ale fiecărui om nu este mărginită decât de ceea ce asigură celorlalţi membri ai societăţii să se bucure de aceleaşi drepturi. Aceste îngrădiri nu pot fi stabilite decât de lege". Fără îndoială aţi recunoscut articolul 4 din aceeaşi *Declaraţie* din 1789. Cine nu ar accepta această formulare, cel puţin atâta timp cât nu ar încearca să definească exact sensul ter-

menilor? Într-adevăr e de la sine înțeles că fiecare poate fi liber în măsura în care nu îngrădește libertatea celorlalți. Dar, pentru a lua un exemplu deosebit de semnificativ în societatea modernă, cum verificăm dacă activitatea economică a cuiva nu dăunează celorlalți?

Cu alte cuvinte, această formulare este, pe de o parte, evidentă și, pe de altă parte, aproape lipsită de sens. Să presupunem, de exemplu, că folosindu-vă de libertatea voastră de gândire criticați foarte sever politica guvernului, sau condamnați legea sau războiul pe care guvernul o legiferează sau îl duce: în mod evident, prejudiciați libertatea anumitor oameni, a celor care aplică sau susțin legea sau politica guvernului. În consecință, în fapt, mi se pare întotdeauna dificil să definim cu precizie sau în mod semnificativ conținutul libertății sau libertăților. În funcție de societate, anumite libertăți sunt considerate a fi legitime și necesare iar altele sunt necunoscute. Anumite libertăți dintre cele de care ne bucurăm și care, pentru noi, sunt fundamentale, au fost considerate ca fiind indiferente sau au fost necunoscute în alte societăți. Deci, fără a pretinde că fac o teorie generală a libertăților pentru toate societățile, voi încerca aici și acum să precizez care este conținutul libertăților noastre, în țările noastre democratice, prospere și liberale – care sunt toate astfel sau care ar dori să fie astfel.

Libertățile în democrațiile liberale

Aceste libertăți sunt cele pe care puterea publică le recunoaște indivizilor și le garantează. În consecință, acestea sunt libertățile care, pentru a ne putea bucura de ele, trebuie să fie garantate prin interdicțiile adresate celor care ne împiedică să le exercităm. Voi identifica patru tipuri de libertăți.

Prima este siguranța sau protecția indivizilor. Paradoxul, sau dificultatea acestei prime categorii de libertăți, este că ele sunt, pe de o parte, garantate de poliție și de justiție și, pe de altă parte, sunt o garanție contra abuzului justiției sau poliției. Una dintre componentele esențiale ale libertăților pentru oamenii din secolul al XVIII-lea era protecția contra abuzurilor justiției, a cărei vocație totuși este de a proteja indivizii. În același fel, astăzi, legea garantează contra abuzurilor justiției sau poliției, dar pe de altă parte, pasiunea pentru securitate sau dorința de siguranță, care este extrem de mare în societățile noastre, ne face să cerem mai mult poliției – aceeași poliție pe care o blestemăm în general și pe care o chemăm din propria noastră dorință în anumite circumstanțe. Există poate țări în care ambivalența acestui sentiment este atenuată. La noi ambivalența este puternică și aceeași persoană încearcă sentimente foarte diferite față de poliție în funcție de circumstanțe. O a doua categorie de libertăți se definește prin libertatea de circulație – în interiorul țării noastre și dincolo de frontierele

țării noastre. Suntem liberi să ne deplasăm între frontiere fără să cerem permisiunea nimănui. Avem de asemenea dreptul, dacă suntem revoltați de politica țării noastre, să alegem o altă țară și să îi devenim, în câțiva ani, cetățeni. Libertate care, de altfel, a fost relativ rară în decursul istoriei. O a treia categorie vizează alegerea locului de muncă sau al unei slujbe. Este vorba despre libertățile economice care includ libera alegere a consumatorului și libertatea de inițiativă a întreprinzătorilor. A patra categorie cuprinde libertatea religioasă și, într-o manieră generală, libertatea de opinie, de expresie, de comunicare.

Este de la sine înțeles că toate libertățile din această primă serie sunt imperfecte. S-ar putea scrie cărți pentru a arăta că sistemul judiciar este în mod exagerat manipulat de puterea publică. S-ar putea scrie cărți negre despre poliție, etc. Dar, dacă însă comparăm cu ceea ce se întâmplă în alte țări, putem spune că în majoritatea țărilor la care mă refer, adică cele din Europa occidentală, aceste libertăți sunt acceptabil garantate sau asigurate. În cea de-a patra categorie am pus împreună religia și opiniile în general, pentru că în societățile secularizate, convingerile politice devin sau tind să devină echivalentul a ceea ce erau convingerile religioase în trecut. În orice caz, ansamblul de libertăți pe care le-am enumerat, eu le numesc *libertăți personale.* Și plecând de la religie, opinii sau convingeri, ajung la a doua categorie pe care o voi numi *libertăți politice.*

Libertățile politice pot fi rezumate în trei cuvinte: a vota, a protesta, a se aduna. Și aici încă o dată putem să spunem că ne bucurăm acceptabil de aceste libertăți politice.

În cea de-a treia categorie sunt *libertățile sociale*, pe care le numim adeseori drepturi sociale, dar cred că putem la fel de bine să le numim libertăți sociale. Aș spune că libertățile sociale sunt cele de care se bucură majoritatea, sau, dacă acest lucru este posibil chiar totalitatea populației, datorită propriilor mijloace sau datorită mijloacelor specifice pe care Statul le furnizează celor care au nevoie de ele: prima intenție de securitate socială era de a dea tuturor mijloacele materiale de a exercita anumite libertăți, cum ar fi libertatea de a primi îngrijiri medicale, sau libertatea de a se instrui. În această categorie a libertăților sociale, există o sub-categorie: libertatea grupărilor. Fie că este vorba despre acțiunea revendicativă a sindicatelor, despre serviciile acordate de comitetele din întreprindere, obiectivul este, pe lângă ameliorarea condițiilor salariaților și diminuarea puterii absolute a conducerii întreprinderii și introducerea în viața întreprinderii a ceva ce ar fi cât mai aproape de aspirațiile democrației. După cum am mai spus (de mai multe ori), una dintre contradicțiile fundamentale ale societăților noastre este aceea că viața profesională nu este organizată după principiile democratice. De aceea libertățile grupărilor, sindicatelor sau comitetelor din întreprinderi atenuează sau îndulcesc ierarhia auto-

ritară care există în marile întreprinderi. Libertatea sindicatelor, adică libertatea indivizilor de a se grupa în sindicate, duce firesc către o rivalitate de putere între conducere şi cei ce reprezintă pe angajaţi.

Această distincţie a celor trei categorii, libertăţi personale, libertăţi politice, libertăţi sociale, nu se suprapune în nici într-un caz cu distincţia devenită astăzi curentă a libertăţilor formale şi a libertăţilor materiale sau reale. Într-adevăr, libertăţile personale pe care le-am menţionat la început sunt, cred eu, în mod evident, libertăţi reale prin excelenţă. Nimic nu e mai real decât capacitatea de a te deplasa dintr-un oraş în altul, de a ieşi din ţara ta, eventual de a-ţi alege ţara. Nu este vorba, în cazul libertăţilor personale, de ceva formal care nu are legătură cu esenţialul; aş spune dimpotrivă că aceste libertăţi personale sunt esenţialmente şi eminamente reale. Şi dacă de obicei nu prea ne gândim la ele, este pentru că ele au devenit într-atât de mult modul nostru de a trăi real şi evident încât trebuie ca aceste libertăţi să fie violate sau eliminate pentru ca noi să conştientizăm valoarea lor eminentă.

Libertăţile sociale pe care le-am menţionat în al treilea rând sunt de asemenea şi în aceeaşi măsură libertăţi reale. Sunt de fapt condiţiile necesare pentru exercitarea anumitor libertăţi, sau un efort pentru a atenua diferenţa de putere între cei ce deţin autoritatea şi cei care se supun autorităţii. Atâta timp cât în societăţile noastre vor

exista oameni care comandă şi oameni care ascultă de ordine, organizarea celor care ascultă pentru a atenua abuzurile celor care comandă va fi o necesitate justificată de principiile pe care le invocăm.

În ceea ce priveşte a doua categorie, libertăţile politice, este mai dificil să dăm un răspuns: este vorba despre libertăţi formale sau despre libertăţi reale? Aş spune că, de fapt, libertăţile politice, aşa cum le-am definit au simultan o valoare simbolică eminentă şi indirect o eficacitate considerabilă în cele mai multe situaţii. De ce libertăţile politice aşa cum sunt ele definite de dreptul de vot au o valoare simbolică extraordinară? Pentru că dreptul de vot consacră, ca să spunem aşa, egalitatea tuturor indivizilor, în pofida tuturor inegalităţilor, în raport cu ceva ce este esenţial în sine, şi anume alegerile guvernanţilor. Bineînţeles, putem zice că este esenţialmente un simbol – şi acest lucru este adevărat –, dar experienţa ne arată că procedurile electorale, sau procedurile reprezentative, sunt la urma urmei o formă de libertate eficace, în sensul în care în interiorul unei societăţi unde procedurile electorale sunt respectate în spiritul lor, destul de multe violenţe şi injustiţii, care au loc în societăţile ce ignoră astfel de proceduri, sunt prevenite sau corectate. Putem spune că puterea infinitezimală a fiecăruia în ziua alegerilor nu este decât un simbol, ceea ce este adevărat: nu alegem niciodată direct, în afară de alegerile prezidenţiale, pe cei care ne guvernează, şi când îi alegem

direct, vocea noastră nu este decât una printre milioane. Putem de asemenea să spunem, ceea ce este la fel de adevărat, că este o alegere forţată, fiindcă ne obligă să alegem între două persoane, şi poate noi am prefera să alegem o a treia persoană. Putem spune că suntem încolţiţi în alegerile legislative să alegem ceva, atunci când noi vrem să alegem „altceva". În acest sens este perfect adevărat că actul electoral sau procedura parlamentară nu dă neapărat poporului sentimentul că se guvernează singur. Este perfect adevărat că guvernarea reprezentativă are mai întâi o valoare simbolică, dar este de asemenea adevărat că, în mod primar şi nu secundar, existenţa acestor proceduri, necesitatea celor care guvernează de a se prezenta încă o dată în faţa celor care i-au ales, nu constituie o garanţie absolută contra abuzului de putere sau contra despotismului, dar este o formă de protecţie şi, ca să spunem aşa, un zid de apărare. Pe scurt, mai ales dacă ţinem cont de experienţele noastre din secolul al XX-lea, putem considera aceste libertăţi politice, pe care le-am inserat între libertăţile personale şi libertăţile sociale, drept forma de libertate, poate cea mai semnificativă simbolic şi în acelaşi timp, într-o măsură variabilă după caz, drept condiţia esenţială a altor libertăţi.

Am mai putea prezenta libertăţile din societăţile noastre şi astfel: libertăţile noastre se definesc datorită statului şi totodată contra lui. Libertăţile indivizilor au fost timp de secole per-

cepute ca rezistenţe contra abuzurilor statului, ca limite ale atotputerniciei acestuia, dar în acelaşi timp, în societatea în care trăim, aşteptăm de la stat garanţia libertăţilor noastre. Acest fapt este deosebit de frapant în cazul siguranţei, care se defineşte datorită statului şi deseori contra lui. Cât despre libertatea de a critica, pe care intelectualul o consideră inevitabil ca fiind o libertate esenţială, ea presupune că ne putem exprima împotriva statului, care trebuie, la rândul său, să ne garanteze posibilitatea de a o face. Condiţia este ca statul să fie democratic, adică să nu fie un stat partizan şi să nu se identifice nici cu vreo religie şi nici cu vreo ideologie. Poate că este periculos pentru un stat să se definească doar în mod negativ, prin refuzul unei ideologii, sau prin libertatea dată tuturor ideologiilor, dar fapt e că regimurile noastre se definesc în acest fel. În ceea ce priveşte libertăţile sociale drept capacitate efectivă, aceasta derivă şi din protecţia sau din ajutoarele asigurate de către stat, sau de către sindicat, ajutoare şi protecţie care sporesc puterea individuală a muncitorilor. Cât despre al treilea fel de libertăţi, libertăţile cetăţeanului, miezul lor este evident libertatea de participare la stat prin intermediul procedurilor, electorale sau de altfel, pe care le cunoaştem.

Conştiinţa libertăţii şi reprezentarea unei societăţi bune

Am lăsat la o parte în mod intenţionat două chestiuni pe marginea cărora s-ar putea discuta foarte mult timp. Am lăsat complet la o parte problema *sentimentului* de libertate dar sunt gata să recunosc că într-o societate cu principiile pe care le-am descris, mulţi indivizi au sentimentul că nu sunt liberi. Pentru început, toţi cei care detestă regimul existent se socotesc oprimaţi. Şi poate este într-adevăr aşa, pentru că există întotdeauna oameni mai mult sau mai puţin oprimaţi într-o societate inegală ca a noastră; dar oricum, este suficient ca membrii societăţii să considere că sistemul de autoritate ca atare este injust pentru ca ai să nu aibă sentimentul de libertate. Cu alte cuvinte, condiţiile sau circumstanţele care dau sentimentul de libertate sunt multiple şi variabile; ele sunt în mare măsură imposibil de determinat în mod sistematic în timp ce am putea, aşa am încercat să fac, să precizăm conţinutul diferitelor libertăţi. Astfel, trebuie să acceptăm: societatea noastră, pe care majoritatea dintre noi o considerăm ca o societate a libertăţilor, poate fi resimţită de către o parte din populaţie ca o societate de opresiune, din cauza condiţiilor materiale în care trăiesc aceste persoane şi pentru un alt motiv care merge mai departe, şi anume, reprezentarea lor despre o societate bună. În măsura în care ei consideră că societatea actuală, pentru că ea presupune în mod particular

proprietatea individuală asupra mijloacelor de producție, este ca atare injustă, acești membri ai societății se simt ca atare privați de libertate pentru că nu recunosc legitimitatea sistemului de putere nici ordinea economică și socială în ansamblul ei. Aș spune că, pe bună dreptate, conștiința libertății nu se separă de conștiința legitimității societății, și că aceasta depinde în mare parte de sentimentele pe care le provoacă gradul de inegalitate și sistemul de autoritate. Este deci greu de știut dacă și în care circumstanțe, oamenii încearcă sentimentul de a fi liberi într-o anumită societate, de vreme ce ideologia fiecăruia este cel puțin una dintre cauzele principale a sentimentului de libertate sau dimpotrivă a lipsei de libertate.

Pe lângă acestea, știm, de asemenea, că disciplina profesională care există în întreprinderi este resimțită de o parte a populației și de muncitori ca un sistem de non-libertate, și că această impresie de non-libertate nu ar putea fi atenuată decât de o organizare mai puțin ierarhică a muncii sau printr-o aderare crescută a muncitorilor la sistemul însuși. Muncitorii americani în imensa lor majoritate aderă la sistemul de proprietate individuală a capitalului; ei se simt prin aceasta mai puțin oprimați de o organizare a muncii în ochii lor legitimă sau acceptabilă decât cei care trăiesc într-o societate în care o parte importantă a populației refuză explicit să accepte legitimitatea sistemului și, în consecință, autoritatea celor care îi comandă.

În fine, am lăsat la o parte intenționat și în întregime, o altă problemă care ar avea nevoie de cel puțin un alt curs: cea a libertății colectivității. Or, se înțelege de la sine, că atunci când un grup, pe care îl disting anumite caracteristici, revendică autonomia sau independența în raport cu corpul politic în care este integrat, înseamnă că acest grup se simte oprimat. Libertatea care este astfel vizată este libertatea colectivă, libertatea grupului în ansamblul său. Nu este cea pe care am încercat să o analizez aici, adică libertatea indivizilor într-o comunitate politică. Până la urmă, în Antichitatea greacă, libertatea cetăților era primordială. Libertatea prin excelență, era libertatea grupului, a cetății. Și astăzi, încă, ne confruntăm efectiv, cu o problemă pe care am lăsat-o deoparte, aceea a libertăților colectivelor sau grupurilor – naționale și de alt fel.

Enumerarea ce am făcut-o libertăților prezintă evident un caracter empiric și istoric. E de la sine înțeles că anumite libertăți nu ar avea semnificație în alte societăți decât a noastră. De exemplu, este dificil să ne imaginăm în micile societăți neolitice dreptul de a-ți alege tribul ca un drept fundamental. Interdicția pe care o au cetățenii sovietici de a-și schimba țara ni se pare scandaloasă, dar sunt nenumărate societăți de-a lungul istoriei în care o interdicție de acest fel nu ar fi avut sens: însăși posibilitatea de a ne părăsi țara sau de a ne alege țara, de a alege condițiile în care vrem să trăim, presupune într-o largă măsură o civilizație ca a noastră, care protejează și chiar încurajează

libera activitate a fiecăruia. În acelaşi fel, în societăţile în care principiul monarhic era considerat legitim de către întreaga populaţie, ideea de a-şi găsi guvernanţii prin intermediul alegerilor, sau ideea guvernării reprezentative, nu putea să le vină membrilor acestei colectivităţi, esenţial diferită de a noastră. Acest lucru nu interzice, bineînţeles, căutarea şi chiar găsirea unor drepturi ale omului cu valoare universală, dar aceste drepturi universale au în acest caz un caracter într-atât de abstract încât nu pot să ne lămurească sau să ne ghideze, astfel încât nu mi se pare esenţial să ne îndreptăm în această direcţie. Ceea ce vreau să sugerez prin acest rezumat, este că libertăţile pe care le-am menţionat unele după altele acoperă aproape ce este esenţial din ce înţelegem în Europa, poate şi în Europa de Est, drept esenţial în libertăţile noastre.

Mize filozofice şi experienţe de libertate

Plecând de aici se pun două probleme, pe care sunt obligat să le tratez foarte repede în ciuda complexităţii lor. Mai întâi, care sunt mizele privitoare la aceste libertăţi ce sunt cu adevărat decisive, cu adevărat esenţiale? Care sunt cele pe care diferitele partide consideră că trebuie să le întreacă pe celelalte? Care dintre aceste libertăţi ar putea fi considerată ca libertatea prin excelenţă? Şi a doua problemă este următoarea:

care este relația dintre libertățile politice și sociale, așa cum le-am analizat, și filozofii libertății? Mai întâi de toate: există vreo legătură oarecare între politica libertății și filozofia libertății?

Prima problemă: miza, ceea ce este esențial în acest ansamblu de libertăți. Care anume dintre aceste libertăți, poate fi considerată drept *libertatea* prin excelență? Am mai spus, prefer să nu vorbesc despre libertate la singular, pentru că nu putem defini libertatea prin excelență decât în două moduri: fie elaborând o viziune a unei societăți bune, adică stabilind o ierarhie între diversele libertăți și alegând-o pe aceea care în ochii noștri definește o societate bună așa cum ar trebui să fie ea, fie, mai pe scurt, alegând libertățile esențiale din punctul nostru de vedre în funcție de o ideologie politică.

De mult timp în Occident, să spunem de la dezvoltarea socialismului, discuția a avut ca obiect importanța relativă a ceea ce am numit libertăți sociale, adică libertățile în societatea civilă, și libertățile politice care se definesc în raport cu Statul, mai precis prin participarea cetățenilor la viața politică. De aici a decurs, să spunem, de-a lungul secolului al XIX-lea și mai ales de-a lungul secolului al XX-lea, o dezbatere între susținătorii libertăților politice – democrații – și susținătorii libertăților sociale – socialiștii. Dezbaterea continuă încă dar, mi se pare, cu mai puțină pasiune, cel puțin în Franța și în Europa Occidentală, pentru că experiența, sau istoria dacă

vreți, a dat o lecție, o lecție severă. În marxism, sau într-o anumită interpretare a marxismului, găsim o idee majoră, aceea că, oricare ar fi regimul politic, fie el despotic sau reprezentativ, proprietatea individuală asupra mijloacelor de producție implică o dictatură a burgheziei. Această idee, o găsiți aproape peste tot. Ea a fost din nou subiectul discuției atunci când Partidul Comunist Francez a refuzat doctrina dictaturii proletariatului. De fapt, găsim această idee într-un număr mare de texte ale lui Lenin, în câteva texte destul de rare ale lui Marx și într-un mare număr de texte ale lui Althusser, de exemplu, astăzi. Putem să rezumăm sumar lucrurile în modul următor: de vreme ce considerăm că în societatea civilă, sau în activitatea economică, există obligatoriu o clasă dominantă, și, de vreme ce numim această clasă dominantă dictatură, putem să spunem că atâta timp cât această structură socială nu este modificată, există o dictatură a burgheziei. Deci, pentru a trece de la regimul capitalist la cel socialist, trebuie ca o altă clasă să se substituie burgheziei pentru a exercita această hegemonie sau această dictatură. Desigur, dacă abandonăm noțiunea de dictatură a proletariatului, dacă deci renunțăm la necesitatea unei faze de dictatură a proletariatului, indirect abandonăm ideea originară a marxismului, sau a unei anumite interpretări a marxismului, și anume că, oricare ar fi regimul politic, societatea este supusă dictaturii sau dominării unei clase.

Conform ideologiei sovietice astăzi, după ce mai întâi s-a suprimat proprietatea individuală asupra mijloacelor de producție, și, în același timp, s-a eliminat dictatura burgheziei pentru a o înlocui cu dictatura proletariatului, sovieticii au construit o societate unde dictatura proletariatului a devenit inutilă, unde nu mai există o clasă dominantă, o societate fără clase. Ceea ce îi știrbește din forță acestei argumentații, este că simpla observare a societăților comuniste este suficientă pentru a constata două lucruri foarte simple: pe de o parte, că puterea de stat este după revoluție exersată de o minoritate, de partid, și că nu a fost niciodată exersată de proletariat; și, pe de altă parte, că această minoritate dominantă în stat exercită în același timp puteri dominatoare în societatea civilă, care se confundă în mare măsură cu Statul însuși. Prin aceasta sunt reduse, violate sau eliminate libertățile personale care erau esențiale în democrația numită burgheză, ca parte integrantă a moștenirii burgheze. Or, această moștenire burgheză, Marx sau Engels nu au vrut niciodată să o elimine; niciodată nu s-au gândit că eliminarea dictaturii burgheze aduce după sine eliminarea libertăților personale. Experiența pare să indice că însuși principiul acestei teorii este fals: există întotdeauna, cel puțin în societățile pe care le cunoaștem în civilizația modernă, minorități conducătoare. Suntem dispuși să admitem că în societatea civilă a democrațiilor, fie în industrie sau în sistemul bancar, există o minoritate

care exercită o influență decisivă și, în acest sens, exercită dominarea omului de către om. Dar trebuie să adăugăm, evocând o glumă bine cunoscute în lumea sovietică: „Diferența dintre socialism și capitalism? Într-unul omul este exploatat de către om, și în celălalt, este invers”. Sau să spunem, dominarea omului de către om există în toate societățile cunoscute de astăzi; ceea ce face diferența între societăți, este modul de exercitare a puterii de către minoritățile conducătoare și garanțiile pe care statul sau aceste puteri sunt în măsură să le dea celor ce sunt guvernați.

O consecință a acestora este că astăzi liberalismul tinde să se definească, în mod regretabil poate, esențialmente prin opoziția sa față de totalitarism. În trecut liberalismul era fondat pe doctrine filozofice. Astăzi înclin să cred că liberalismul (pentru că mi se atribuie această doctrină) se justifică esențialmente într-o manieră negativă, sau defensivă, eventual agresivă, ca alternativă la totalitarism, o alternativă validată prin experiența istorică. De fapt, în regimurile totalitare din secolul al XX-lea, liberalismul își regăsește toți dușmanii pe care i-a combătut de-a lungul istoriei sale. Într-adevăr, liberalismul s-a definit mai întâi contra absolutismului unei religii, și regăsim absolutismul unei ideologii. Apărăm dreptul fiecăruia de a-și căuta adevărul, și în acest sens, revendicarea contra absolutismului unei ideologii se situează în continuarea revendicării liberale sau a iluminismului contra absolutismului

religios. Regimul liberal acceptă ca însuşi principiul liberal să fie pus sub semnul întrebării şi în acest sens, ajungem la o formă extremă a liberalismului originar. În acelaşi fel, de vreme ce Montesquieu considera că libertatea începea cu siguranţa, mi se pare că experienţa totalitară a revalorizat această securitate. Societăţile în care trăim nu ne garantează toată libertatea pe care o dorim, dar evită formele extreme de privare de libertate pe care le-am cunoscut de-a lungul acestui secol.

În fine, una din marile idei ale mişcării liberal democratice a fost de a introduce treptat principiul constituţional în guvernarea oamenilor şi astăzi, procedurile democratice, organizate de o Constituţie, asigură, pe de o parte, participarea indivizilor la guvernare, şi, pe de altă parte, limitează arbitrariul guvernanţilor prin legi. Orice am putea crede despre conduita preşedintelui Nixon şi episodul Watergate, faptul că există posibilitatea, într-o Constituţie, de a îndepărta pe preşedintele Republicii prin intermediul puterii juridice, este conform cu aspiraţiile originare ale gândirii liberale. Demisia preşedintelui Nixon reprezintă consecinţa extremă a unei Constituţii care nu are echivalent în altă parte, în care puterea juridică este atât deasupra puterii executive, cât şi deasupra puterii legislative, şi care consacra astfel procedura legală în exercitarea puterii. Garanţia legalităţii în exercitarea puterii este ceva extrem de rar în istorie. Sunt conştient că această

legalitate nu este totdeauna menţinută, chiar şi în regimurile noastre, dar acest ideal subzistă şi câteva exemple demonstrează că idealul este uneori eficace.

Acestea fiind zise, nu vreau pentru nimic în lume să dau impresia că dezbaterea este închisă şi că mergem spre un consens. Dezbaterea continuă. Se referă la inegalităţi fie că ele privesc resursele sau şansele. Cu cât ajungem să definim libertatea prin capacitate sau puterea de a face cu atât inegalitatea ni se pare inacceptabilă. Sau mai mult, în măsura în care tindem să confundăm din ce în ce mai mult libertatea şi egalitatea, orice formă de inegalitate devine o violare a libertăţii. Dacă vreţi să vedeţi exprimarea clară a ceea ce eu cred că este o eroare sau o iluzie, citiţi cartea publicată recent sub coordonarea lui Robert Badinter, *Liberté, libertés*[21]. Găsim în ea o confuzie totală între libertate şi egalitate. Autorii constată că cei care au mai multe resurse, mai multe mijloace, cei care sunt în vârful ierarhiei sociale, sunt mai liberi decât ceilalţi. Dacă definim libertatea prin putere, această afirmaţie este evidentă. Dacă însă reţinem sensul strict şi riguros al libertăţii – libertatea ca drept egal –, atunci nu se poate exprima egalitatea drepturilor într-o societate ce nu este egalitară, prin egalitatea puterilor. Putem să dăm

[21] *Liberté, libertés. Réflexions du comité pour une charte des libertés animé par Robert Badinter*, préface de François Mitterrand, Gallimard, Paris, 1976 (NdE).

tuturor acces la universități, nu putem însă să facem ca toți să ajungă la aceleași universități, în orice caz la aceeași reușită universitară. Las la o parte cărțile pesimiste care văd o degradare a situației drepturilor individuale în societățile noastre, ca în cartea *Les libertés à l'abandon* de Roger Errera[22], unde într-adevăr sunt menționate un număr considerabil de violări sau de nerespectări ale principiilor sau ale ideilor noastre.

Refuzul total al societății ca un nou mod de gândire

Acestea fiind zise, se produce actualmente în modul de a gândi în Europa occidentală ceva nou care ne face să ieșim din discuția în care sunt astăzi, adică o discuție care până în prezent a rămas într-un cadru în esență tradițional. Într-adevăr, una dintre tendințele ideologice care, mi se pare, la ora actuală are mai mult succes la generația tânără, este detestarea puterii ca atare. Ajungem astfel la altă fază a discuției, sau la o cu totul altă discuție. Cei pe care îi numim noii filozofi, generația care denunță astăzi regimul sovietic și gulagul, nu reușesc până în prezent cel puțin, să accepte societățile liberale. Ceea ce ei refuză de fapt, este însăși puterea; ceea ce ei

[22] Roger Errera, *Les libertés à l'abandon*, Seuil, Paris, 1978.

descoperă sau cred că descoperă, şi bineînţeles că aceasta există, este reţeaua puterii, sau puterea ca reţea. Dacă definim puterea prin acţiunea sau influenţa unuia asupra celuilalt, suntem într-o reţea, în nenumăratele reţele ale puterii: studentul este într-o reţea de putere în relaţia cu profesorul; muncitorii sunt în reţeaua de putere a întreprinderii; conducătorii întreprinderii sunt într-o reţea de putere în raport cu administraţia etc. Societatea fiind inegalitară şi având un anumit număr de activităţi colective, acolo unde există societate, există evident şi putere. Dar să elimini puterea înseamnă fie să presupunem că putem, în activitatea profesională, să ne lipsim de cei ce conduc (ceea ce pare dificil oricare ar fi speranţele pe care ni le facem despre autogestiune), fie să ne propunem slăbirea puterii centrale, şi în acest caz vrem descentralizarea sau multiplicarea grupurilor sau a locurilor de comandă. În fine, ne putem pune speranţele într-o idee, o reprezentare care mi se pare că inspiră această generaţie: ceva ce uneori se defineşte drept comunitate, alteori se defineşte drept anarhie.

Mi-e teamă că cele două noţiuni să nu fie la antipozi, însă găsim ca o obsesie, de exemplu în cartea scrisă de Robert Badinter, ideea de comunitate, adică ideea că indivizii găsesc libertatea adevărată în comunitate. Bineînţeles, este posibil ca individul să găsească libertatea într-o comunitate fraternă, şi nu în competiţie sau în singurătate. Dar este, de asemenea, posibil ca o

comunitate restrânsă să devină foarte repede despotică. Nu sunt sigur că satul, înțeles ca o comunitate, a fost, ca atare, o anarhie sau a garantat libertatea indivizilor. În același mod nu sunt sigur că puterea sindicatelor este totdeauna o garanție a libertății muncitorilor care nu aderă la sindicate, sau care preferă să nu adere la ele. Însă trebuie să constatăm că astăzi există o mișcare în această direcție și că liberalismul, așa cum îl definim noi, adică un pluralism de libertăți și de puteri, acest liberalism însoțit de un sistem autoritar în viața profesională sau economică, este considerat de mulți ca însăși esența opresiunii. În lipsa găsirii unei reprezentări a societății „bune", în marxism sau în sovietism, nu mai există vreo căutare a societății „bune", ci un refuz total al societății existente. Acest refuz radical ia uneori o formă pacifică, comunități „hippies", alteori o formă violentă, pe care o cunoașteți bine.

Libertatea politică și libertatea filozofică

Ajung la ultimul punct, adică relația între libertatea politică și libertatea filozofică. Am definit până în prezent, pe parcursul acestui curs, libertatea doar ca acțiunea intenționată, acțiunea care comportă alegerea și care presupune posibilitatea pentru individ de a face sau de a nu face. Or, fără îndoială, filozofii dau un sens mai bogat

şi mai precis libertăţii. Montesquieu, cât despre el, spune că libertatea filozofului, este exercitarea voinţei. Nu sunt sigur ca aceasta să fie definiţia pe care toţi filozofii ar fi dat-o, dar să spunem că există o mare tradiţie filozofică conform căreia libertatea autentică este controlul raţiunii sau al voinţei asupra pasiunilor. Libertatea prin excelenţă, ar fi gândirea reflexivă, demersul ghidat de o raţiune care domină pasiunile. Plecând de aici, anumiţi filozofi ai libertăţii pot confunda mai mult sau mai puţin politica libertăţii şi filozofia libertăţii. Într-adevăr, filozofia şi politica coincid când şi una şi cealaltă iau ca ipoteza omul raţional. Nu necesarmente omul bun; ele îl socotesc poate, sau probabil, egoist şi calculat, cu dorinţe, poate chiar cu pasiuni. Dar politica libertăţii deseori avea, nu drept postulat sau condiţie ci drept obiectiv, un om raţional şi presupunea că dacă societatea liberă avea un obiectiv, acela era de a crea oameni liberi şi că oamenii nu ar fi realmente şi autentic liberi, decât în măsura în care nu ar asculta de orice capriciu, oricare pasiune, ci de raţiune, raţiunea care îi face să accepte cetăţenia, adică ce îi face să accepte legile societăţii.

În societate, omul, care ascultă de legi este dintr-un anumit punct de vedere deja un om liber, în sens politic şi chiar filozofic: ascultă de el însuşi, cel puţin în regimul democrat, şi dă ce e mai bun din el însuşi. El se realizează el însuşi ca om liber ascultând de lege. Şi dacă nu există coincidenţă între civism şi moralitate, putem cel puţin

să spunem că spiritul civic este o parte din moralitate. Or nu sunt sigur că această reprezentare a societății libere care permite formarea oamenilor liberi, ar fi încă filozofia dominantă printre noi. Pentru a reprezenta o societate bună, Kant și-a imaginat oameni liberi și responsabili, ghidați de comandamentele rațiunii. Or, cred că astăzi, în majoritatea societăților occidentale, libertatea constă în eliberarea dorințelor. Nu numai că suntem într-o societate hedonistă, ceea ce este evident, dar aș spune de asemenea că astăzi, dușmanul este statul sau puterea, ca dușman al dorințelor individuale; de asemenea mai sunt toate interdicțiile și toate instituțiile care, de fapt, limitează libertatea individului ca ființă a dorinței.

Poate că nu am dreptate să iau prea în serios și să consider centrală o anumită filozofie care astăzi este la modă la Paris. Cred, totuși, că de fapt, în ansamblul societăților occidentale, când invocăm ideea de societate liberă, ideea de libertate, nu o facem pentru a invita indivizii să asculte de legi sau să se conducă după legea rațională, ci mai degrabă pentru a-i incita să-și exprime personalitatea așa cum este ea și a-și urma dorințele așa cum sunt ele. Cu siguranță, John Stuart Mill, în cartea sa *On Liberty*[23] pe care am comentat-o pentru voi cu câteva săptămâni în urmă, spunea și el că societatea trebuie să acorde

[23] John Stuart Mill, *On Liberty*, H. Holt & Company, New York, 1905.

o totală libertate indivizilor în măsura în care modul lor de viață, chiar dacă este șocant, nu face rău celorlalți. Și în acest sens, Mill imagina libertatea în esență ca posibilitatea, legitimitatea individului de a trăi după cum îi place, destrăbălat dacă vrea, avar dacă dorește, odios cu cei apropiați dacă așa are el chef; astfel de conduite reclamă cenzura morală, însă nu o intervenție a autorităților publice. Astăzi, libertatea se definește în societățile noastre prin refularea principiului de realitate și eliberarea principiului de plăcere, eliberarea *eros-ului*. De unde, mi se pare, ceea ce numim criza morală a democrațiilor liberale. De fapt, toate regimurile trebuie să se definească mai întâi printr-o legitimitate, apoi printr-un ideal. Cât despre legitimitate, cred că democrațiile noastre aproape au reușit. Cred că, în particular, grație comparației cu experiența sovietică, procedurile electorale și libertățile personale sunt considerate drept ceva esențial de către occidentali, inclusiv de către imensa majoritate a francezilor, oricare ar fi, de altfel, opțiunile lor politice,. Dar ceea ce nu mai știm astăzi în democrațiile noastre este unde se situează virtutea. Or teoriile democrației și teoriile liberalismului includ totdeauna ceva cum ar fi definirea cetățeanului virtuos sau a modului de trai care ar fi conform cu idealul societății libere.

Societățile noastre sunt legitime în ochii membrilor societății, însă ele nu au alt ideal decât acela de a permite fiecăruia de a-și alege calea.

Împărtășesc acest ideal. Particip la acest mod de gândire al societății în care trăiesc. Dar în calitate de observator al societăților în istoriei, mă întreb: este oare posibil să dai stabilitate regimurilor democratice ale căror principiu de legitimitate îl constituie alegerea și al căror ideal este dreptul sau libertatea pentru fiecare de a alege nu numai calea sa în viață, ceea ce este drept, dar și concepția sa despre bine și rău? Fapt este că astăzi, mi se pare extrem de dificil, fie în licee sau fie în universități, să vorbim serios despre obligațiile cetățenilor. Cred că oricine ar încerca să o facă, ar părea ca venit dintr-o lume dispărută.

Este o idee pe care Malraux a exprimat-o sub diferite forme în numeroase rânduri. Ca și el, nu sunt sigur că în societățile noastre ar mai exista încă o reprezentare a societății bune, sau o reprezentare a omului ideal sau împlinit. Poate că acest fel de scepticism care stă la baza liberalismului este punctul final necesar al dezvoltării civilizației noastre. Nu putem să nu punem întrebări, cu atât mai mult cu cât, față de societățile noastre, există altele care au un principiu de legitimitate diferit și care încearcă să propovăduiască, în același timp, principiul lor de legitimitate și reprezentarea lor despre societatea bună și despre omul virtuos. În rest, nu sunt sigur că această îndoctrinare așa cum putem să o întâlnim în altă parte reușește cu adevărat. Constat doar și mă mulțumesc să fixez punctul în care am ajuns.

Nu am luat în considerare noile cercetări. Se cercetează astăzi în domeniul etologiei animale, al unei biologii a societăţilor umane. Se înţelege mai bine mecanismul social. Toate acestea se situează dincolo de discuţiile tradiţionale în care mă încadrez. Aceasta, nu pentru că ignor cercetările ulterioare, dar pentru că aceste cercetări în biologie, sau în etologie nu sunt încă concludente şi ne lasă pentru moment în situaţia pe care am încercat să o descriu.

Fericita excepţie a societăţilor libere

Un ultim cuvânt, care nu este o concluzie ci o remarcă marginală. În fond, lucrurile despre care am vorbit nu interesează în profunzime decât o mică parte din omenire. Reflecţiile mele despre relaţiile dintre libertate şi egalitate, despre revendicările de egalitate în libertate, privesc fenomene ale societăţilor occidentale, adică a societăţilor relativ prospere şi care au o tradiţie profundă de a căuta libertatea în egalitate, sau egalitatea în libertate. Or, dacă ne gândim că societăţile noastre nu reprezintă decât o mică parte din omenire, trebuie să recunoaştem că aceste probleme, care sunt încă ale noastre, aceste dezbateri care au încă, cred eu, o semnificaţie, aceste speculaţii filozofice care hrănesc încă reflecţiile noastre, toate acestea sunt totuşi specific şi poate îngust occidentale. Nu vreau să spun în nici într-un caz că

pentru toate popoarele Africii sau Asiei nu contează problema egalității așa cum am discutat-o, sau problema libertății așa cum am abordat-o. Nu cred că ceea ce facem sau gândim, noi cei din Occident, să fie provincial. Dar acestea sunt problemele și reflecțiile societăților privilegiate – societăți privilegiate care au, ca să spunem astfel, determinat vocabularul și discursurile altor popoare, ale altor societăți, plasând în centrul atenției chestiunile care probabil nu sunt, pentru majoritatea altor popoare, chestiunile cele mai urgente.

Nu vreau să trag nici o concluzie. Spun doar că societățile noastre cărora le criticăm pe bună dreptate imperfecțiunile, reprezintă astăzi, în raport cu majoritatea societăților din lume, o excepție fericită. Societățile pe care le descriem și pe care le criticăm, aceste societăți care trăiesc prin dezbaterea permanentă asupra ordinii care trebuie să fie, aceste societăți fac să iasă puterea din conflictul pacific și organizat între grupuri și partide, sunt fără îndoială, societăți excepționale din punct de vedere istoric. Nu vreau să spun că sunt condamnate la moarte. Nu vreau să spun că restul societăților au vocația de a-și organiza viața în comunitate după modelul nostru. Spun că nu trebuie niciodată să uităm, în măsura în care iubim libertățile sau libertatea, că ne bucurăm de un privilegiu rar în istorie și rar în spațiu.

Repere biografice
Raymond Aron (1905-1983)

- 1924-1928: École Normale Supérieure; a legat o prietenie cu Sartre, Nizan, Canguilhem. A reuşit primul la concursul de agregaţie pentru filozofie
- 1930-1933 : sejururi în Germania
- 1935: La sociologie allemande contemporaine.
- 1938: – *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, trad. rom.*

  – *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine, La philosophie critique de l'histoire.*
- 1940-1944: redactor şef al ziarului *La France Libre* la Londra
- 1945-1955: colaborator al revistelor *Combat* şi *Liberté de l'esprit*; a ţinut cursuri la Institut d'Etudes Politiques şi la École Nationale d'Administration
- 1947-1977: editorialist la Figaro.
- 1948: *Le grand schisme.*
- 1951: *Les guerres en chaîne.*
- 1955: a obţinut postul de profesor la Sorbonne (1955-1967); *Opiul intelectualilor*
- 1957: - *La tragedie algérienne;*

  – *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans.*
- 1960: crearea Centrului de sociologie european.

- 1960-1978: director de studii la EPHE (secțiunea aVI-a), apoi la EHESS
- 1961: *Dimensions de la conscience historique.*
- 1962: – *Paix et guerre entre les nations*;
  – *Dix-huit leçons sur la société industrielle**.
- 1963: ales la Academia de științe morale și politice; *Le grand débat.Initiation à la stratégie atomique.*
- 1963: *La Lutte des classes*, trad. rom.*
- 1965: – *Essai sur les libertés*;
  – *Démocratie et Totalitarisme,* trad. rom. *Democrație și totalitarism.* Editura All Educațional, Ideea europeană, traducător Ceaușu Simona, București, 2001.
- 1967: *Les étapes de la pensée sociologique.*
- 1968 : *La révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai.*
- 1969: – *D'une Sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*;
  – *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité.*
- 1970: ales la Collège de France în funcția de profesor de „Sociologia civilizației moderne" (1970-1978)
- 1973: *Histoire et dialectique de la violence* trad. rom.*
- 1976: *Penser la guerre, Clauswitz* (t. I, L'âge europeen ; t. II, L'âge planétaire).
- 1983: *Mémoires. 50 ans de réflexion politique.*

***Traduceri în limba română:**

- *Istoria şi dialectica violenţei*, traducere din limba franceză Cristian Preda, Editura Babel, Bucureşti, 1995.
- *Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice*; Ediţie nouă revăzută şi adnotată de Sylvie Mesure; traducere din limba franceză de Horia Gănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
- *Lupta de clasă,* traducere din limba franceză de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
- *18 lecţii despre societatea industrială*, traducere din limba franceză Simona, Ceauşu, Editura All, Bucureşti, 2003.

[illegible]

* [illegible]

[illegible]

* 1970 [illegible] Collège de France [illegible]

* [illegible]

* [illegible]

* [illegible]

În aceeaşi colecţie au apărut:

Arhitectura în Europa, Gillbert Luigi
Antropologia, Marc Augé, Jean-Paul Colleyn
Comunicarea politică, Jacques Gerstlé
Comunicarea publică, Pierre Zemor
Comunicarea, Lucien Sfez
Deontologia mijloacelor de comunicare, Jean-Claude Bertrand
Etnologia Europei, Jean Cuisenier
Genul science-fiction, Roger Bozzetto
Introducere în studii literare, Dumitru Tucan
Istoria cărţii, Albert Labarre
Istoria presei, Pierre Albert
Istoria radioteleviziunii, Pierre Albert, André-Jean Tudesq
Istoria universităţilor, Christophe Charle, Jacques Verger
Literatura pornografică, Dominique Maingueneau
Magia, Jean Servier
Naţionalismele europene, Paul Sabourin
Partidele politice din Europa, Daniel L. Seiler
Propaganda politică, Jean-Marie Domenach
Simbolistica politică, Lucien Sfez
Sociologia Parisului, Michel Pinçon, Monique Pinçon-Charlot
Sociologia burgheziei, Michel Pinçon, Monique Pinçon-Charlot
Sociologia religiilor, Jean-Paul Willaime
Terorismul, Jean Servier

LIBRĂRII în care puteţi comanda cărţile editurii *Institutul European* (selectiv)

ALBA-IULIA
Librăria *Humanitas*, str.1 Decembrie 1918, bloc M10, tel. 0258826007

ARAD
Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257284749
Librăria *Artium*, str.Aurel Vlaicu nr.10-12, Artium Center Arad, tel. 0732003066

BRAŞOV
Librăria *ST O Iosif*, str. Mureşenilor nr.14, tel. 0268477799
Librăria *Ralu*, str. Republicii nr. 54, tel. 0268411508
Librăria *Cărtureşti*, Piaţa Sfatului nr. 20 (Mureşenilor spre Schei), tel. 0368409015

BUCUREŞTI
Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 0213158761
Librăria *Verona*, str. Pictor Artur Verona nr. 13 -15, tel. 0732003002
Librăria *Kretzulescu*, Calea Victoriei, nr. 45, tel. 0213135035
Librăria *Quinet*, str. Edgar Quinet, nr 9, tel. 0213110646
Librăria *MTR* (Muzeul Ţăranului Român), Şoseaua Kiseleff nr. 3, sector 1, tel. 0314251480 0732 003 015
Librăria *Afi Palace* (Cotroceni Mall), Bd.Vasile Milea nr. 4, sector 6, tel. 0734554426
Librăria *Băneasa* (Shopping Mall), Băneasa Shopping City etaj 1, Şoseaua Bucureşti-Ploieşti, 42D, tel. 0734554 445
Librăria *Cărtureşti* (Promenada Floreasca), Calea Floreasca nr. 246 B, sector 1, tel. 0734 554 444
Librăria *Humanitas* (Auchan) ,str. 1 Decembrie 1918 nr. 33 A, tel. 0213452202
Librăria *Humanitas Cişmigiu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 38 , tel. 0213114001
Librăria *Humanitas GDS*, Str. Calea Victoriei 120, vizavi de Magazinul L'Oreal, tel. 0212128821
Librăria *Bastilia*, str. Independenţei nr. 315-317-319,OB LD, nr. 18, sector 6, tel. 0213154314

CLUJ
Librăria *Logos*, Republicii nr. 11A, tel. 0264590297
Librăria *Cărtureşti* (Iulius Mall), str. Al.Vaida Voievod nr. 53 -55, Iulius Mall, Parter, tel. 0732 003 008
Librăria *Book Corner*, str. Eroilor, nr. 15, tel. 0264 450130
Librăria *Humanitas „Nicolae Steinhardt"*, Str. Universităţii nr. 4, tel. 0264439475

CONSTANŢA
Librăria *Cărtureşti* (City Park Mall), B-dul Al. Lăpuşneanu nr. 116C, City Park Mall, Parter, tel. 0341462879

GALAŢI
Librăria *Humanitas*, Str. Domnească nr. 45, tel. 0236468822

IAŞI
Librăria *Casa Cărţii*, Bd. Ştefan cel Mare nr. 56, tel. 0232270610

Librăria *Junimea*, Piaţa Unirii nr. 4, tel. 0232412712
Librăria *Esculap*, B-dul. Independenţei nr. 22, tel. 0232270479
Librăria *Avant Garde*, str. Lăpuşneanu nr. 16, tel. 0332408447
Librăria *Cărtureşti* (Palas Mall), str. Ştefan cel Mare şi Sfânt nr.1 A, tel. 0734554439
Librăria *Cărtureşti* (Iulius Mall), str. Tudor Vladimirescu nr. 2, Iulius Mall, etaj 2, tel. 0732 003 005
Librăria *Humanitas Piaţa Unirii*, Piaţa Unirii nr. 6, tel. 0232 215 568
Librăria *Humanitas* (Centrul Comercial Felicia), Str. Bucium nr. 36, tel. 0232 239698

ORADEA

Librăria *Humanitas „Mircea Eliade"*, Bd. Republicii, nr. 5, tel. 0259472955

PIATRA NEAMŢ

Librăria *Humanitas*, Piaţa Ştefan cel Mare nr. 15, tel. 0233 212 015

PLOIEŞTI

Librăria *Humanitas*, Piaţa Victoriei nr. 3, tel. 0244 519 475
Librăria *Cărtureşti*, Afi Palace Ploieşti, Parter, str. Calomfirescu nr. 2, tel. 0734554 446

SIBIU

Librăria *Humanitas „Constantin Noica"*, str. Nicolae Bălcescu, nr. 16, tel. 0269211434
Librăria *Habitus*, Piaţa Mică nr. 4, tel. 0269 250 383

SUCEAVA

Librăria *Cărtureşti*, Calea Unirii, nr. 22, Iulius Mall, tel. 0330803086

TIMIŞOARA

Librăria *Humanitas „Emil Cioran"*, str. Mercy nr. 1, tel/fax. 0256433180
Librăria *Cărtureşti Mercy*, str. Mercy nr. 7, tel. 0356 458210
Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 02564311340
Librăria *Cărtureşti*, str. Demetriade nr.1, extindere Iulius Mall, et. 1, tel. 0356459855; 0732003007

Librării ON-LINE

www.euroinst.ro
www.librarie.net
www.librariaeminescu.ro
www.libris.ro
www.emag.ro
www.cartedesucces.ro
www.edicart.ro
www.elefant.ro
www.carturesti.ro
www.extracarti.ro
wwww.humanitas.ro

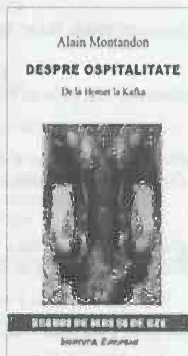


INSTITUTUL EUROPEAN

Volumul constituie un original eseu literar despre ospitalitate, care, pornind de la modelul oferit de miturile greceşti şi de epopeile homerice, urmăreşte variaţiile lui în texte moderne. Autorul, reputat specialist în domeniu, radiografiază problema ospitalităţii, raportată adesea la aceea a dorinţei, în elementele ei esenţiale, la câţiva din marii autori ai lumii: Homer, Rousseau, Flaubert, Camus, Mandiargues, Vercors, Landolfi, Kafka etc. El analizează cu subtilitate ambivalenţa actului de ospitalitate (care poate degenera în exces şi în ostilitate), regulile care o guvernează, complicatul joc de prestaţii şi contra-prestaţii care îi asigură echilibrul.

Versiunea românească vine pe un teren bine pregătit de studii de etnografie, antropologie şi istorie a civilizaţiilor pentru a da ospitalităţii o dimensiune sociopoetică, literară şi filozofică. Cartea lui Alain Montandon ne oferă mai mult decât o prezentare a legilor şi regulilor ospitalităţii în diverse civilizaţii, opere, autori, deoarece ea constituie o interogaţie modernă asupra acestora, alertându-ne asupra pericolelor şi derapajelor ospitalităţii şi propunându-ne o deschidere spre problematica raportului dintre identitate şi alteritate, care se pune ori de câte ori gazda şi oaspetele stau faţă în faţă.

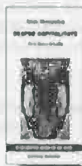
Muguraş Constantinescu



Alain Montandon

DESPRE OSPITALITATE

De la Homer la Kafka











Bun de tipar : 2016 • Apărut: 2016 • Format 11 × 18 cm



INSTITUTUL EUROPEAN

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • cod 707027
Tel. Difuzare: 0788.319462 • Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com • www.euroinst.ro

A B C

24

Ştiinţe politice

Pe 4 aprilie 1978, Raymond Aron a ţinut la „Collège de France" ultimul său curs dintr-o lungă carieră de profesor şi persoană publică. El analizează aici viitorul democraţiilor liberale, care par să se orienteze spre cea mai bună armonizare posibilă între idealurile de libertate şi de egalitate. Raymond Aron îşi dezvăluie cu această ocazie neliniştea civică care nu l-a părăsit niciodată.

Raymond Aron (1905-1983) a fost un sociolog, politolog şi filosof francez, cunoscut şi ca teoretician al relaţiilor internaţionale. A susţinut cursuri la „Institut d'Etudes Politiques" şi la „École Nationale d'Administration". A fost profesor la Sorbona (1955-1967) şi director de studii la „École Pratique des Hautes Études", apoi la „École des Hautes Études en Sciences Sociales". Editorialist la *Figaro*, colaborator al revistelor *Combat* şi *Liberté de l'ésprit*. Volume publicate: *Dimensions de la conscience historique* (1961), *Paix et guerre entre les nations* (1962), *La lutte des classes* (1964), *Essai sur les libertés* (1965), *Démocratie et totalitarisme* (1965), *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialéctique de la modernité* (1969), *Histoire et dialectique de la violence* (1973).

ISBN 978-606-24-0156-6



www.euroinst.ro



INSTITUTUL EUROPEAN